

DOSSIER

As marteladas da *Genealogia da moral* e outros escritos: desmantelamento quanto à concepção de origem e de história

The hammering of *The Genealogy of morals* and other writings: dismantling as to the conception of origin and history

Angela Zamoro Cilento¹

RESUMO

A concepção de história compreendida enquanto historiografia, herdeira da tradição, apresenta os traços de linearidade, racionalidade e progresso. Contudo, por meio do método genealógico, Nietzsche a desmantela: ao tomar como ponto de partida a constituição orgânica do homem – composto de reflexos e instintos – adota um recuo histórico que elucida a interiorização dos instintos quando do início do processo civilizatório, sem, contudo, recair em uma concepção linear e teleológica da história. Assim, discute com os metafísicos, com a tradição judaico-cristã e com os moralistas do seu tempo que, segundo ele, escrevem “ahistoricamente” em tons de “azul”. A genealogia, segundo Nietzsche, pelo contrário, é “cinza”, trata do “realmente havido” (*wirkliche Historie*). Nosso trabalho objetiva também apresentar os termos burilados por Foucault no que concerne à história na *Genealogia*, tais como *Herkunft* (proveniência), *Erfindung* (invenção), *Entstehung* (emergência) enquanto características do “realmente havido”. Todas estas considerações culminam em ideias que apresentam a inviabilidade da autonomia da razão, a quebra desta concepção linear da história ao vislumbrar a teoria do eterno retorno e, consequentemente, da própria noção que daí decorre, a de progresso.

Palavras-chave: genealogia, história, Nietzsche.

ABSTRACT

The conception of history understood as historiography, heiress of tradition, presents the features of linearity, rationality and progress. However, through the genealogical method, Nietzsche dismantles it: by taking as a starting point the organic constitution of man – com-

¹ Professora na Universidade Presbiteriana Mackenzie. Rua da Consolação, 930, 01302-907, São Paulo, SP, Brasil. Email: angelazamoracilento@gmail.com.

posed of reflexes and instincts – he adopts a historical retreat that elucidates the internalization of instincts at the beginning of the civilization process, without, however, falling into a linear and teleological conception of history. Thus, he discusses with the metaphysicists, with the Jewish-Christian tradition and with the moralists of his time who, according to him, write “ahistorically” in shades of “blue”. Genealogy, according to Nietzsche, on the contrary, is “gray”, it deals with what “has really been” (*wirkliche Historie*). Our work also aims to present the terms elaborated on by Foucault in what concerns history in the Genealogy, such as *Herkunft* (provenance), *Erfindung* (invention), *Entstehung* (emergence) as characteristics of what “really happened”. All these considerations culminate in ideas that present the impossibility of the autonomy of reason, the breaking of this linear conception of history by glimpsing the theory of eternal return and, consequently, the very notion that follows from it, viz. that of progress.

Keywords: genealogy, history, Nietzsche.

Introdução

Sempre que falamos sobre Nietzsche nos vem à mente não apenas seu caráter intempestivo, mas sobretudo “aquilo que nos faz pensar” (Deleuze, 1987, p. 30), como nos afirma Deleuze em referência ao aforismo 111 da *Gaia ciência*. Assim, o pensador alemão nos faz desconfiar da solidez dos valores e das construções históricas tecidas pela cultura ocidental.

Ora, e o que é a história senão a tentativa de capturar o instante já ausente? Desde os primórdios, o homem sentiu a ingente necessidade de marcar o tempo – dimensionando-o para além de sua própria temporalidade.

Sem ainda adentrarmos nas questões que se colocam na 2ª dissertação de *Genealogia de moral*, Nietzsche enfatiza o trabalho *pré-histórico* do homem para que ele pudesse se tornar um ser de cultura, alguém que pudesse, diferentemente do animal, não viver apenas mergulhado no instante, mas um ser que pudesse marcar o tempo, mas que também pudesse portar-se de tal modo a conduzir-se em direção ao futuro:

*[...] dispor de tal modo do futuro, quanto o homem não precisou aprender a distinguir o acontecimento casual do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar, confiar – para isto, quanto não precisou antes tornar-se ele próprio **confiável, constante, necessário**, também para si, na sua própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder por si como **porvir!*** (Nietzsche, 1988, p. 59).

Este trabalho do homem para consigo próprio e que o tornou um ser de cultura foi possibilitado pelo alargamento de sua consciência desenvolvida concomitantemente com a linguagem em estrita interdependência. Neste processo, contaram-se histórias, narrativas que compõem o substrato de toda a cultura e que foram as primeiras doadoras do sentido

da existência para os homens – as narrativas sagradas, os mitos que se alocam na alçada dos tempos primordiais, o “tempo fabuloso do princípio”.

Desse modo, o mito nos relata como “algo foi produzido e como começou a ser” (Eliade, 1972, p. 11). Revela as façanhas dos deuses e dos entes sobrenaturais na criação do cosmos e de todas as coisas existentes. Além disso, também nos explica como o homem se tornou no “que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural” (Eliade, 1972, p. 11).

Percorrendo a trajetória das narrativas das histórias sagradas que se situam na atemporalidade – mas que são contadas pelos homens –, passamos também a chamar de história os relatos do profano: dos homens no que concerne ao seu acervo cultural, as narrativas dos grupos de homens em busca de uma determinada empreitada como as epopeias e sagas e os contos de fada, que não podemos deixar de mencionar. O que seria dos homens sem estas tais narrativas? Sem elas, estaríamos todos reduzidos à mera condição biológica, pois desprovidos de linguagem e sem história não há referência pessoal ou coletiva possível.

O fato é que, para Nietzsche, todo o trabalho do homem consigo mesmo, enquanto um ser de cultura, foi o de lutar com o que há de mais constitutivo no seu ser orgânico: o esquecimento. Ele não foi o primeiro, certamente, a falar sobre esse assunto. Desde Heródoto, em sua *História* – encontramos nela o registro dos costumes e valores dos povos por ele observados enquanto esforço da memória. Em Erasmo de Rotterdan, em seu *Elogio da loucura*, encontramos em várias passagens a força motriz do esquecimento. Vejamos uma delas:

E, ora, que homem daria o pescoço à canga do matrimônio, se, como procedem os nossos sábios, anteriormente, tivesse calculado os inconvenientes desse estado? E que mulher se entregaria ao homem, se pensasse a sério nos perigos e incômodos do parto e nos trabalhos da educação dos filhos? [...] Mais ainda, que mulher, tendo experimentado já estes incômodos, quereria recomençar, se a deusa do Esquecimento não

exerce sobre ela o seu poder? (Rotterdam, 1973, p. 25; grifos nossos).

Se, por um lado, a memória enquanto faculdade oposta ao esquecimento possibilitou a transição do “bicho-homem” para “um ser capaz de fazer uma promessa” como um dos fatores decisivos para a consolidação da vida gregária, por outro, Nietzsche referenda a importância do esquecimento para a vida e para a ação. “Todo ato exige o esquecimento” (Nietzsche, 2005, p. 22). Na 2ª *Extemporânea*, também encontramos a ideia de que a sabedoria advém do tempero desses dois ingredientes: memória e esquecimento. O que pretendemos ressaltar aqui é que a saúde psíquica de um homem reside também na sua capacidade de esquecer, excelente antídoto contra o ressentimento. Esquecer caracteriza o homem de ação, forte o suficiente para enfrentar a caoticidade da vida, pois permite que ele possa agir novamente:

[...] esquecer não é uma simples vis inertiae (força inercial), como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva, no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar de ‘assimilação psíquica’) [...] um pouco de sossego, um pouco de tábula rasa da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e funcionários mais nobres, para o reger, predeterminar [...] eis a utilidade do esquecimento: ativo, como disse, espécie de guardião da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente, sem o esquecimento (Nietzsche, 1988, p. 57/58).

A grande tarefa da *Genealogia da moral* incide em propiciar uma nova abordagem metodológica para os episódios da história do homem – formula um recuo hipotético do seu passado pré-histórico, sem que, no entanto, se caracterize por uma linha contínua ou linear, sem que exista qualquer objetivo teleológico e teológico (como se apresenta no idealismo alemão, por exemplo, como veremos adiante) até os temores e dissabores provocados pela figura do homem moderno marcadamente tomado pelo niilismo. Empreende a crítica dos valores apregoados pela metafísica e pelos utilitaristas, passando pelos moralistas e grandes ícones da filosofia ocidental.

Assim, a genealogia opera por transposições que apontam para o trajeto do processo civilizatório do homem que, enquanto ser orgânico que luta contra o esquecimento, a fim de que possa se manter na vida em comunidade – “por necessidade e tédio ao mesmo tempo, quer viver social e gregariamente, tem necessidade de estabelecer a paz e procura, em conformidade, fazer com que desapareça do seu mundo ao menos o mais grosseiro *bellum omnium contra omnes*” (Niet-

zsche, 1987, p. 66). Para tanto, cria leis de caráter arbitrário que caracterizam o modo de ser de cada cultura, bem como o estabelecimento das leis penais ao infrator tido como aquele que “se esqueceu” das recentes leis. Nietzsche associa o fortalecimento da memória nos homens às dores imputadas aos infratores na execução dos castigos.

Retomando a ideia inicial, o homem sempre precisou das histórias a fim de encontrar um sentido para a existência, de modo que as histórias narradas de caráter sagrado se tornaram inquestionáveis com o tempo, pois foram tidas como verdadeiras. Assinala a genealogia que o caráter sagrado destas narrativas retira desse mesmo homem a possibilidade de se colocar como o seu autor, pois ele próprio se esqueceu de que as havia criado. Neste sentido, portanto, a genealogia enquanto método marca rupturas irreversíveis na compreensão daquilo que tomamos por história. São justamente estas narrativas à luz do procedimento genealógico que são empreendidas por Nietzsche enquanto invenções (*Erfindung*), que delimitam todo o esforço do homem, para se tornar um ser de cultura – que busca doar sentido à sua existência.

A nossa proposta incide, sem que tenhamos qualquer pretensão de esgotar o assunto, em compreender em que medida tais narrativas – as narrativas de caráter sagrado – são postas à prova por meio do método genealógico, bem como a concepção de história caracterizada pelas ideias de continuidade, de linearidade, de racionalidade, fundando uma concepção teológica e teleológica. Ambas se tornam os grandes, mas não os únicos, alvos da crítica nietzschiana.

Parte I – A genealogia enquanto método

Escrita em 1887, a *Genealogia da moral* seria apenas um apêndice de *Além do bem e do mal* (1886). Todavia, tornou-se um dos livros mais importantes de Nietzsche no que tange à elucidação da trajetória do “bicho-homem” para um ser “capaz de fazer uma promessa”. Ressalta sua incrível capacidade artística ao criar mundos “a partir apenas de si mesmo”, um grande inventor de sua própria condição e realidade, que resulta em suas produções individuais e culturais. Deste modo, nos permitimos percorrer e recorrer a outros escritos que elucidem algumas passagens da *Genealogia da moral*, a fim de que ao final desta primeira parte tenhamos conseguido captar de modo mais preciso sua engenhosidade, enquanto aquele que é o inventor até mesmo dos ideais mais nobres.

1.1 - A grande capacidade artística do homem

A própria noção de homem não é compreendida pelo método genealógico como se ele fosse um ser à parte da natureza, indissociado dela, antes como um ser que, enquanto animal, deve ser avaliado em sua composição orgânica. Se se tornou um ser de cultura, tal se deveu à sua grande capacida-

de artística, conforme lemos em *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral*, ainda no jovem Nietzsche – pois, como um ser desafortunado perante os demais animais, só lhe restou desenvolver o intelecto:

[...] como os romanos e etruscos dividiam o céu por meio de rígidas linhas matemáticas e cultuavam um deus num espaço delimitado qual um *templum*, igualmente cada povo tem sobre si um céu de conceitos repartidos matematicamente e, como uma imposição da verdade, entende que doravante todo deus conceitual não pode ser procurado em nenhuma parte fora de tal esfera. Nisto é preciso admirar o homem, por seu poderoso gênio em arquitetura, que consegue erigir, sobre fundamentos móveis e de algum modo sobre a água corrente, uma cúpula conceitual infinitamente complicada. [...] Por seu gênio de arquitetura, o homem eleva-se bem acima da abelha: esta constrói com a cera que recolhe da natureza, ele com a matéria bem mais frágil dos conceitos que deve fabricar partindo apenas de si mesmo (Nietzsche, 1987, p. 70/71).

Ora, tal capacidade artística foi a que promoveu a passagem de um ser de natureza (“bicho-homem”) para um ser de cultura (um ser-capaz-de-fazer-uma-promessa) que de modo algum foi pacífica. Em outros termos, nossa curiosidade reside na ideia de como o homem pôde se dar uma forma. Se é um ser orgânico – um animal movido por reflexos e instintos –, é também alguém que esquece. Que incrível dificuldade foi a de se libertar das amarras do instante sempre presente para pensar além dele, que imensa dor teve que impingir a si mesmo para reprimir seus instintos de liberdade a fim de que pudesse viver em comunidade? Viu-se então obrigado a criar e estabelecer leis arbitrárias (que caracterizam o modo de ser de cada cultura). Todavia, embora adotasse as leis e viesse a se lembrar delas, seus instintos não foram extirpados, mas sofreram um processo de interiorização:

[...] a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz. O mesmo que deve ter sucedido aos animais aquáticos, quando foram obrigados a tornar-se animais terrestres ou perecer, ocorreu a esses semi-animais adaptados de modo feliz à natureza selvagem, à vida errante, à guerra, à aventura – subitamente seus instintos ficaram sem valor e ‘suspensos’. A partir de então deveriam andar com os pés e ‘carregar a si mesmos’, quando antes eram levados pela água: havia um peso terrível sobre eles. Para as funções mais simples, sentiam-se canhestros, nesse novo mundo não mais possuíam os seus velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos

– estavam reduzidos, os infelizes, a pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos à sua ‘consciência’, ao seu órgão mais frágil e mais falível [...] **Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo de interiorização do homem** (Nietzsche, 1998, p. 90).

Tal passagem só pode ser elucidada por um grandioso trabalho do homem consigo mesmo – um enorme processo de assujeitamento (Giacóia, 1989) por meio do adestramento e coerção, onde a dureza das leis penais serviu à mnemônica. Ao tornar-se ser gregário, desenvolveu concomitantemente sua consciência e linguagem. Encarcerado pelos costumes, precisou reforçar uma faculdade secundária: a memória. “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra” (Nietzsche, 1988, p. 61).

Assim, a genealogia elucida os impactos sofridos para que o homem se tornasse um ser de cultura em completa oposição às ideias que omitem este processo ou ainda concebem a origem como se tudo tivesse saído de um “estado de perfeição”. Até esse momento, segundo Nietzsche, haviam-se ignorado tais transposições. De qualquer modo, o que pretendemos aqui é também assinalar esta capacidade artística do homem na medida em que cria não só “mundos a partir de si mesmo”, mas também narrativas doadoras de sentido à existência, impedindo-o de cair no imenso vazio, pois, “é melhor um sentido do que nenhum” (Nietzsche, 1988, p. 104).

Todavia, tais criações não são isentas de crítica, pois a tarefa do genealogista é a de colocar-se contra o “azul” dessas concepções – distantes demais do “realmente havido” (Nietzsche, 1988, p. 15). A genealogia se coloca enquanto “história efetiva”, por isso, “cinza”.

1.2 - A genealogia enquanto “história efetiva” (*wirkliche Historie*)

A genealogia é cinza, devendo ser compreendida como uma *história efetiva* (*wirkliche Historie*), pois desconfia da solenidade da origem, rompe com os princípios da metafísica e da teologia judaico-cristã e, por conseguinte, com toda a tradição de história que se apresenta como linear e teleológica. Enquanto história efetiva, faz emergir uma outra origem dos valores: sua origem histórica.

Opõe-se à pesquisa de origem – *Ursprung* – tal como é concebida pela metafísica que entende que as coisas em sua origem teriam saído de um “estado de perfeição” (Foucault, 1988, p. 18). Um deus ou um demiurgo teria criado o mundo sensível a partir da semelhança com o mundo inteligível e, numa linguagem cristã, o “Reino dos Céus”. É esta semelhança com o mundo inteligível que tornaria possível ao homem, por meio da ascese, atingir o conhecimento, posto que todas as coisas conteriam, ainda que imperfeitamente, a essência.

Desta forma, a metafísica assegura ao mundo sensível um fundamento, um sentido alicerçado na existência de Deus. O mundo adquire um sentido dado o seu caráter teológico e teleológico:

A alta origem é o 'exagero metafísico' que reaparece na concepção de que no começo de todas as coisas se encontra o que há de mais precioso e essencial: gosta-se de acreditar que as coisas se encontravam em estado de perfeição, que elas saíram brilhantes das mãos do Criador ou na luz sem sombra da primeira manhã (Foucault, 1988, p. 18).

Ao apresentar a solenidade de uma origem divina, a metafísica afirma que o mundo sensível (tomando-se o modelo platônico como exemplo e mesmo a tradição judaico-cristã) não passa de uma mera cópia imperfeita, pois sujeito ao devir, ainda que retenha algumas semelhanças com o mundo inteligível. Conhecer a origem significa encontrar a verdade, atingi-la. O lugar da verdade é na origem. Essência, identidade e verdade são os alicerces da concepção metafísica, e todo juízo verdadeiro só pode ser proferido quando há uma correspondência entre eles.

Procurar uma tal verdade é tentar reencontrar “o que era imediatamente”, o “aquilo mesmo” de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces, é querer tirar todas as máscaras para desvelar, enfim, uma identidade primeira (Foucault, 1988, p. 17).

1.2.1- Proveniência (*Herkunft*)

Este termo refere-se à investigação da proveniência dos valores quanto ao seu início histórico. Foucault nos esclarece que este termo está ligado ao tronco de uma raça e também a um tipo social (Foucault, 1979, p. 20). A função da genealogia, neste sentido, não é a de procurar encontrar um indivíduo ou um tipo que pudesse ser classificado por semelhança com outros, mas reside em “descobrir as marcas sutis, singulares, subindividuais que podem se entrecruzar nele e formar uma rede difícil de desembaraçar” (Foucault, 1979, p. 20). *Herkunft* marca a complexidade da construção da identidade, anulada pelas investigações superficiais, que a compreendem como unidade.

Diferentemente das ideias de unidade e linearidade, a *Herkunft* “agita o que se percebia imóvel, fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo” (Foucault, 1979, p. 21). Foucault referenda que este termo ligado à genealogia não tem nenhuma pretensão de encontrar uma “unidade perdida”, nem a de apontar um passado que viesse a se estender até o presente, mas sim de assinalar a dispersão, os acidentes, os desvios, as fissuras, a fragilidade destas construções que se colocam como estáveis e sólidas.

Assim, a genealogia enquanto proveniência procura se deter em cada acontecimento, marcando sua singularidade e

luta para libertar da sujeição conteúdos históricos que foram subestimados e silenciados. Exige do genealogista minúcia e erudição: esclarece que todos os episódios da história tiveram um começo, baixo, mesquinho, inconfessável. “Até mesmo possível que aquilo que constitui o valor dessas coisas boas e honradas consiste exatamente no fato de serem insidiosamente aparentadas, atadas, unidas e talvez até essencialmente iguais a essas coisas ruins e aparentemente opostas” (Nietzsche, 1992, p. 10).

Herkunft também se liga ao corpo e a todas as condições que o envolvem: a alimentação, estilo de vida, humor e apetites e suas relações com a história: um corpo repleto de histórias – de acertos e erros, de lutas e perdas, e dessa mesma história que arruína o corpo. A proveniência articula o corpo com a história.

1.2.2 - Emergência (*Entstehung*)

A genealogia propõe o conceito de emergência a fim de elucidar como se deu a aparição de cada acontecimento, entendendo por isso

não uma decisão, um tratado, um reino, uma batalha, mas uma relação de forças que inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado contra seus idealizadores, uma dominação que enfraquece, se distende, se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada (Foucault, 1988, p. 28).

A emergência é o “lugar do afrontamento”, o palco das relações de força, que não “obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta” (Foucault, 1988, p. 28). Os acontecimentos são erupções que não estão atreladas de maneira causal à história. Pelo contrário, o genealogista procura, tal qual um arqueólogo, “escavar” sob a linearidade da superfície das construções históricas de caráter teleológico os jogos de forças que os fizeram emergir em sua singularidade.

1.2.3 - Invenção (*Erfindung*)

Compreendemos que, para o pensador, todos os produtos da cultura não passam de invenções – *Erfindung*. Para nosso trabalho, este talvez seja o termo que mais nos interessa aqui no sentido de que há uma franca oposição com à noção de *Ursprung*. Não há uma origem que seria depositária da essência, como pressupõe a metafísica, porque simplesmente não há essência. A proveniência elucidada claramente o seu começo. Ora, se há essência, é porque ela foi construída pouco a pouco, peça por peça, sofrendo várias intervenções, fissuras, inversões ao longo da história.

A origem enquanto essência não é algo dado *a priori*, mas o resultado provisório e atual do que se deu no tempo. Em outras palavras, o próprio conceito de essência não passa de uma *Erfindung*, uma invenção humana graças à capacidade artística do homem. O “realmente havido” proposto pela ge-

nealogia revela a fantasmagoria: não há o que recordar – não há uma origem divina a ser recordada, não há uma origem maravilhosa e cristalina, nem as coisas possuem uma essência “em si”.

Assim como no exemplo dado em *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral*, quando Nietzsche trata sobre o conceito de folha (nota 1), o conceito só emerge da anulação das diferenças, como se houvesse um modelo primordial a ser repetido e que se coloca no mundo da realidade sensível como imperfeição. Contrariando a matriz platônica, aquilo que aparece não são as cópias imperfeitas do modelo perfeito, pois não há essência, não há um modelo a ser copiado, portanto, não há identidade nem uma relação de verossimilhança entre as coisas. Ora, se não há uma essência originária, as coisas foram nomeadas ou reunidas pela anulação de suas diferenças: forjadas e violentadas de modo a satisfazerem à correspondência convencional. O que emerge com o procedimento genealógico é que as coisas são simulacros não de um modelo original, mas imagem da imagem. Não há cópia porque não há modelo. Cada coisa é única.

A *Erfindung* – a invenção, a fabricação dos ideais, implica também o apontamento de “obscuras relações de poder” que, diferentemente do que prega a metafísica, traz à tona seu começo vil. Por um lado, uma ruptura; por outro, algo que possui um começo baixo, mesquinho, inconfessável – ponto crucial da “*Erfindung!* [...] Foi igualmente por puras obscuras relações de poder que a religião foi inventada. Vilania, portanto, de todos esses começos quando são opostos à solenidade da origem tal como é vista pelos filósofos” (Foucault, 1979, p. 11). Tudo o que é nobre foi fabricado com sangue e dor:

O que ocorre exatamente, você está erigindo ou demolindo um ideal? Talvez me perguntem... Mas nunca se perguntaram realmente a si mesmos, quanto custou nesse mundo a construção de cada ideal? Quanta realidade teve que ser denegrida e negada, quanta mentira teve que ser santificada, quanta consciência transtornada, quanto ‘Deus’ sacrificado? (Nietzsche, 1988, p. 103).

O grande trabalho do genealogista é o de restabelecer o jogo de forças que se deu na fabricação desses ideais e de seus respectivos valores. Seu dever é o de interpretar: tanto o de narrar a história dos valores a partir da sucessão de sentidos que compõem a história universal quanto do conflito de sentidos em determinado evento.

O conceito de sentido requer a ideia de uma “pluralidade de forças”, pois inscrito no próprio conceito de força há sempre uma multiplicidade implícita: “é impossível uma única força” (Kossovitich, 1979, p. 25). As forças variam de direção e de intensidade, umas se opõem às outras, oferecendo-lhes resistência. O que subjaz aqui é o conceito de vontade de potência enquanto caráter inteligível do mundo.

Kossovitich comenta que o conceito de vontade de po-

tência é, antes de tudo, uma interioridade ativa, “é a aplicação da potência” (Kossovitich, 1979, p. 21) que compreende vontade e força, elementos coexistentes que evidenciam seu duplo aspecto: ativo ou reativo. As forças sempre estão em tensão e em relação a todas as demais. Há, portanto, um jogo de forças a serem averiguadas para se descobrir qual a força que se apodera de um signo atualmente, quanto apontar a coexistência de outras, tal qual uma constelação. Assim sendo, nada há que não tenha “em si” vários sentidos. “Não existe sequer um acontecimento, um fenômeno, uma palavra, nem um acontecimento cujo sentido não seja múltiplo” (Deleuze, 1976, p. 3).

Ora, a ideia de que há apenas uma única força atuando no mundo e de que ele caminha em uma única direção, em um único sentido, oblitera todos os jogos de poder. Estes serão desvendados e revelados pelo genealogista ao trazer à tona a multiplicidade de sentidos, de relações de força ao detectar os jogos casuais de dominação. Enquanto a metafísica prevê a “potência antecipadora de um sentido” (Foucault, 1988, p. 23), o método genealógico, pelo contrário, aponta que não há como prever de modo determinante os acontecimentos nem os avaliar em um único sentido:

Neste sentido, a definição de vontade de potência já carrega em si um problema, pois não se pode definir de forma conclusiva e derradeira uma força interna do mundo, que muda a cada instante. Esse problema é relevante se levarmos em conta a história da metafísica, que coloca em destaque a necessidade de um princípio universal que funcionaria como um primeiro motor, por meio do qual tudo se desenvolveria (Mendonça, 2012, p. 227).

Parte II – A dissolução das concepções de história de caráter teológico e teleológico

Como acabamos de ver, Nietzsche, ao cunhar diferentes termos, como o de proveniência (*Herkunft*), emergência (*Entstehung*) e invenção (*Erfindung*), prioritariamente, pretende dissolver uma certa concepção de história que se consolidava em seu tempo – a que se configurava à luz da filosofia hegeliana e se desdobrava enquanto matéria disciplinar. Muito antes da *Genealogia da moral*, logo às primeiras páginas da 2ª *Extemporânea*, expõe seu receio quanto aos perigos dessa “febre histórica” e o quanto esta concepção se torna perigosa para a vida e para a ação. Permitamo-nos desfrutar desta passagem:

Certamente, temos necessidade de história, mas, ao contrário, não temos necessidade dela do modo como tem o ocioso refinado dos jardins do saber, por mais que este olhe com altaneiro desdém nossos infortú-

nios e as nossas privações prosaicas e sem atrativo. Temos necessidade dela para viver e para agir, não para nos afastarmos comodamente da vida e da ação e ainda menos para enfeitar uma vida egoísta e as ações desprezíveis e funestas. [...] Mas logo que se abusa da história ou que lhe atribuímos muito valor, a vida se estiola ou degenera; e este é um fenômeno do qual é preciso, por mais doloroso que possa ser, tomar consciência. [...] a maioria me dirá que este é um sentimento falso contra a natureza, abominável a absolutamente ilícito e que com isso eu me mostrei indigno da poderosa corrente historicista que se desenvolveu particularmente entre os alemães há mais ou menos duas gerações (Nietzsche, 2005, p. 69).

2.1. Passeando um pouco pelas origens do idealismo alemão

Assim sendo, achamos oportuno investigar, ainda que sinteticamente, as origens do idealismo alemão, conforme nos apresenta Elias, que empreende uma investigação minuciosa de como o homem “civilizado” foi urdido na corte francesa em franca oposição à rudeza dos povos “bárbaros”, e neles se encontra o povo alemão:

No século XVII, e ainda mesmo no século XVIII, a Alemanha e, em particular, a burguesia alemã são pobres em comparação com os padrões francês e inglês. [...] o que sobra é uma burguesia de pequenas cidades, de horizontes estreitos, vivendo basicamente do atendimento de necessidades locais. [...] Nas cortes, nos casos em que há recursos suficientes, as pessoas imitam insatisfatoriamente a conduta da corte de Luís XIV e falam francês. O alemão, a língua das classes baixa e média, é pesado e incômodo (Elias, 1994, p. 29).

Um pouco mais adiante no seu texto, Elias comenta que o francês se espalha das cortes para a camada superior da burguesia e que toda “gente de bem” (*honnêtes gens*) deveria falar em francês. Em 1780, Frederico, o Grande publica *A literatura alemã*, na qual lamenta o escasso e insuficiente desenvolvimento da literatura alemã: “Considero-a uma língua semi-bárbara, que se fraciona em tantos dialetos diferentes como a Alemanha tem províncias” (Elias, 1994, p. 31).

Após um ano, Schiller publica *Die Räuber* (Os bandidos) e temos a *Crítica da razão pura* de Kant e *Ifigênia* de Goethe. Há uma explosão de obras de autores como Lessing, Klopstock, as peças de Herder e o *Sturm und Drang*. Segundo Elias, “ondas de grande agitação intelectual varreram a Alemanha e encontram expressão em artigos, livros, peças de teatro e outras obras” (Elias, 1994, p. 31).

A burguesia próspera e o rei da Prússia afirma que, com

o despertar da arte e da ciência, haverá na Alemanha uma feliz revolução. Goethe, em *Dichtung und Wahrheit* (Poesia e verdade), afirma que “Em Estrasburgo, na fronteira francesa, libertamo-nos imediatamente do espírito dos franceses. Descobrimos que seu estilo de vida era regulamentado e aristocrático demais, fria sua poesia, destrutiva sua crítica literária, e abstrusa e insatisfatória sua filosofia” (Elias, 1994, p. 35).

Na segunda metade do século XVIII, encontraremos obras que valorizarão as emoções, a liberdade e o amor à natureza, o enaltecimento das origens humildes. É nesse contexto que surge o idealismo alemão – Kant (1704-1824), Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854) e Hegel (1770-1831).

Com Hegel se configura uma concepção de filosofia da história que tem, segundo Löwith, a liberação das amarras da Antiguidade – acreditava-se em uma fatalidade cega que se revelava por meio dos oráculos até a construção de um “Estado racional, cujo princípio seja a ideia cristã de liberdade e igualdade” (Löwith, 2013, p. 41):

‘Com a entrada do princípio cristão, a terra pertence ao espírito; o mundo foi circum-navegado e, para os europeus, converteu-se numa esfera’. O mundo cristão é um ‘mundo de plenitude’, pois ‘o princípio está realizado e com isso o fim dos dias está completo’. Somente o Deus cristão é ‘espírito’ verdadeiro e simultaneamente homem, a substância espiritual tornou-se sujeito em um homem histórico singular. Com isso finalmente foi trazida à consciência a unidade do divino e do humano, e ao homem como uma imagem de Deus tornou-se possível a reconciliação. ‘Esse princípio constitui o gonzo do mundo, pois este gira em torno daquele. A história vem até este ponto e parte dele.’ Para Hegel, portanto, a maneira europeia de contar o tempo não tem um significado histórico-absoluto (Löwith, 2013, p. 40; grifos nossos).

A história se coloca a partir da filosofia hegeliana como se se apresentasse um **fim já consumado**, já que incorpora a ideia de uma progressiva “autoliberação do espírito”. Reitera a noção de que esse processo compreende que tudo o que já aconteceu e tudo o que será pode ser reunido em torno de uma grande **unidade**, de modo que qualquer desvio passa a ser considerado fortuito e acidental. Esta concepção também engendra a ideia de um progresso. Tal concepção se apresenta como uma teleologia: ela tem um propósito do qual se extrai uma verdade, inscrevendo-se enquanto historiografia.

Enquanto disciplina, a historiografia pressupõe uma visão linear e contínua da história explicitada por relações causais. Deste modo, ao se colocar como ciência, pretende se tornar objetiva e neutra, caracterizando-se por uma “teologia camuflada” que se torna, aos olhos de Nietzsche, um grande perigo para a vida na medida em que priva do presente sua potencialidade.

O genealogista enquanto “médico da civilização” resgata o valor do presente, ao se livrar da concepção determinista e causal de história, na constatação de que os valores consolidados são tristes. Então, deixa de se submeter a eles para se anunciar agora como “legislador” com vistas à criação dos novos valores do futuro, em um combate feroz ao niilismo. Em outros termos, ao romper com os valores tristes, resignados e ressentidos da interpretação escrava da existência que põem em marcha o niilismo, restaura o valor prenhe de força que pode evidenciar a ação e a vontade de viver. O presente, potencializado com novos valores alegres, se torna liberto das forças opressoras que intimidavam outras possibilidades de ser. Cabe “à história resolver o problema da história, o saber deve voltar seu aguilhão contra si próprio” (Nietzsche, 2005, p. 175), ou seja, o genealogista deve se desvencilhar daquela concepção que apregoa que “passado e presente são a mesma coisa, apesar da sua diversidade” (Nietzsche, 2005, p. 113).

Enquanto “legislador”, requer a abolição daquilo que desmerece e desconsidera o instante em sua singularidade – forças e valores – e daquilo que implica a ideia de fardo e de completa resignação.

2.2 - Contra a história dos historiadores

Derivada da concepção metafísica e avessa à genealogia, encontramos a “história dos historiadores”. Ora, assim como todas as ciências humanas, a história enquanto disciplina tem por “objeto” precisamente o “sujeito”, o que nos leva necessariamente à discussão dos critérios de objetividade, imparcialidade, neutralidade, que são os que evidenciam o estatuto do conhecimento – se ele é de caráter científico ou não. Dentro dessa concepção, encontramos dois modelos: o modelo mecanicista e o idealista.

O primeiro considera que há uma atuação do objeto sobre o sujeito. Este é entendido como um agente passivo, contemplativo e receptivo que registra o fenômeno do exterior, sem nenhuma interferência de suas emoções, pois deve subordinar a imaginação à observação, de modo que o ato da observação possa ser a descrição dos objetos reais. Disto resulta a relação mecânica – o sujeito vê-se reduzido, condicionado a captar os fenômenos através de métodos e técnicas que lhe permitem reconhecer com objetividade e exatidão os fatos. Desde modelo procedem o empirismo, o positivismo, o neopositivismo e uma concepção clássica de verdade: um julgamento é verdadeiro quando o que ele enuncia corresponde à realidade.

No segundo modelo há uma inversão – o conhecimento passa a ser resultado da produção do próprio sujeito, ou seja, a realidade não é objeto de conhecimento enquanto realidade externa ao sujeito, e a sua existência está ligada à sua produção. Este modelo está ligado ao racionalismo: o sujeito cognoscente atua sobre si mesmo, dado que é considerado impossível o acesso à essência dos objetos:

Há dois ou três séculos, a filosofia ocidental postulava, explícita ou implicitamente, o su-

jeito como fundamento, como núcleo central de todo o conhecimento, como aquilo em que e a partir de que a liberdade se revelava e a verdade podia eclodir. [...] Atualmente, quando se faz história [...] – atemo-nos a esse sujeito de conhecimento, a este sujeito da representação, como ponto de origem a partir do qual o conhecimento é possível e a verdade aparece (Foucault, 1979, p. 7).

Ora, a linearidade pretendida pela história, se a história se deve a uma certa construção posterior, calcada à luz de Hegel, que consolidou a ideia de causalidade, infere uma racionalidade na história. Não há um *telos* – o recuo histórico promovido pela genealogia não objetiva elucidar suas hipóteses como se nelas houvesse um fio condutor ou linearidade ou finalidade. Conforme comenta Giacóia,

deve-se renunciar à tentativa de tomar a cadeia de transposições [...] como se nela se descrevesse a trajetória de uma linearidade sem lacunas, ou como se fossem seus elos constitutivos principais equivalentes e etapas necessárias de uma progressão natural dirigida à realização de um fim previamente fixado (Giacóia Jr, 1989, p. 114; grifos nossos).

Em outros termos, o pensador se opõe à “história dos historiadores” que compreende tanto o historicismo que tem por base o modelo positivista quanto o historiografismo que prevê um curso racional dos eventos. O primeiro implica a concepção de que há uma linearidade, uma continuidade. O sofrer, as guerras, as lutas, derrotas e vitórias seriam, na verdade, uma sucessão de pontos sobre uma linha que só ganha uma identidade em relação aos outros pontos – como uma cadeia. Os fenômenos históricos são desencadeados por um certo número de causas e que, desde então, vêm sofrendo seus efeitos, num curso inexorável. Por seu turno, o segundo faz da história uma totalidade racional, uma “teologia camuflada” (Nietzsche, 2005, p. 174). Este “faz pressupor uma *ratio* operando desde as origens da história da espécie, dirigindo-lhe de antemão o destino” (Giacóia Jr, 1989, p. 106):

A história, compreendida à maneira de Hegel, foi denominada, ironicamente, a ação de Deus sobre a terra, não passando o próprio Deus de uma criação da história. Mas esse Deus, dentro dos crânios hegelianos, tornou-se transparente e inteligível a si mesmo e subiu dialeticamente todos os degraus do seu devir até a revelação de si mesmo (Nietzsche, 2005, p. 177).

Com base nessas construções mentais, a “história dos historiadores” é uma “história que nos permitiria nos reconhecermos por toda a parte e dá a todos os deslocamentos passados a

forma de reconciliação; uma história que lançaria no que está atrás dela um olhar de fim de mundo” (Foucault, 1988, p. 26).

Ora, a genealogia desconstrói a objetividade pretendida pela “história dos historiadores” que se apresenta como pseudopositividade, pois não é possível a criação de um ponto de vista supra-histórico. Este é apenas um artifício; sempre que se olha para alguma coisa, se faz isso de um determinado lugar, de um determinado ângulo – não existe “um estar de fora”. Não há um lugar privilegiado em que o sujeito não sofra intervenção alguma, pois, sempre circunscrito à sua própria temporalidade, observa os fenômenos sob determinadas perspectivas que por si só são fragmentadas e pontuais. Além do mais, há que se compreender que o próprio sujeito cognoscente não é isento das mesmas afecções que todos os demais.

2.3 - O eterno retorno, filosofia e história

As críticas do genealogista quanto às concepções de história não podem ser dissociadas de outras ideias que compõem sua filosofia. Todas elas, ao fim e ao cabo, estão atreladas ao estabelecimento da vida como maior critério para a detecção e avaliação dos valores à luz da ótica da vida, onde a arte e, em especial, a arte trágica coloca-se no topo, pois ela é a que melhor nos faz compreender a imprevisibilidade e caoticidade da vida; da herança de Heráclito quanto a um devir inocente e das relações entre o Uno e o Múltiplo que tecem as categorias estéticas nietzschianas: O Uno corresponde ao fundo dionisíaco do mundo que se exprime por meio de formas temporárias – apolíneas, em eterno movimento de criação e de destruição. Este movimento, realça o pensador, não deve ser submetido aos crivos dos juízos morais. Deste modo, este movimento circular é antagônico à concepção linear de história estabelecida.

Inicialmente, isto poderia corresponder à insuportável repetição: o eterno retorno do mesmo, levando-nos ao fardo niilista. “Para que serve viver? Tudo é vão! Viver é palha. Viver é consumir-se sem se aquecer” (Nietzsche, 2011, p. 229). Ora, se tudo volta e se até o mais vil voltará, então emerge a nossa pergunta: quem será capaz de suportar a repetição? Como um demônio vem assolar nossos pensamentos:

E se, um dia ou uma noite, um demônio se viesse introduzir na tua suprema solidão e te dissesse: ‘Esta existência, tal como a levaste e a levaste até aqui, vai-te ser necessário recomencê-la sem cessar; sem nada de novo; muito pelo contrário! A menor dor, o menor prazer, o menor pensamento, o menor suspiro, tudo o que pertence à vida voltará ainda a repetir-se, tudo o que nela há de indizivelmente grande e de indizivelmente pequeno, tudo voltará a acontecer, e voltará a verificar-se na mesma ordem, seguindo a mesma impiedosa sucessão [...] A eterna ampulheta da vida será invertida

sem descanso, e tu com ela, ínfima poeira das poeiras!...’ Não te lançarias por terra, rangendo os dentes e amaldiçoando esse demônio? A menos que já tenhas vivido um instante prodigioso em que lhe responderias: ‘Tu és um deus; nunca ouvi palavras tão divinas!’ Se este pensamento te dominasse, talvez te transformasse e talvez te aniquilasse; havias de te perguntar a propósito de tudo: ‘Queres isto? E querê-lo outra vez? Uma vez? Sempre? Até ao infinito?’ E esta questão pesaria sobre ti com um peso decisivo e terrível! Ou então, Ah! como será necessário que te ames a ti próprio e que ames a vida para nunca mais desejar outra coisa além dessa suprema confirmação (Nietzsche, 1988a, p. 228).

Deste aforismo podemos salientar três aspectos apontados por Salaquarda. O primeiro é que tudo se repete radicalmente. “Nada se perde; até o menor suspiro, cada pensamento, cada prazer e cada dor, todos os pequenos e grandes acontecimentos retornarão” (Salaquarda, 1997, p. 21). Além do retorno de tudo, tudo reaparece na mesma disposição, sem qualquer possibilidade de variação: “tudo na mesma ordem e sequência.” E, para completar, o retorno de tudo que acontece sempre outra vez:

O interlocutor terá de viver esta sua vida atual não apenas ‘ainda uma vez’, mas ‘ainda incontáveis vezes’. ‘A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez’. Sem que seja dito, isso também implica sem dúvida que ele já a viveu infinitas vezes (Salaquarda, 1997, p. 22).

Nesta mesma direção, Kossovitch nos alerta que o eterno retorno só pode nos dilacerar quando é passivamente interpretado – ao admitirmos que tudo voltará, exatamente igual tanto no maior quanto no menor, exigirá de nós uma postura diferenciada no que concerne à vida, pois poderíamos ser tomados pela avassaladora consciência do que seria viver: uma existência repleta de dor e sofrimento, de querer, de afecções e afetos que são tão intensos e constantes que poderiam provocar um cansaço diante da vida e da constatação de seu absurdo. Ora, é assim que age o escravo, aquele portador dos valores tristes – personagem do niilismo.

Por isso, Nietzsche sente a ingente necessidade levar às últimas consequências esta interpretação triste (escrava) da existência, esmigalhando-a com o martelo: o eterno retorno do mesmo não traz conforto, pelo contrário, sufoca, leva o escravo a querer sua autodestruição. “Para a vítima do sentido, a repetição é o niilismo mais selvagem. Encurrala o escravo, suscita o seu querer de autodestruição. Pensamento indigesto, paralisador” (Kossovitch, 1979, p. 97).

Se admitirmos que a vida é um ciclo e que certas configurações se repetem, Nietzsche nos convoca à produção incessante de novos valores diante da sua falta de sentido:

Para resistir ao pensamento mais pesado é preciso ter força para criar, e é esse o poder que define as possibilidades de sobrevivência de todas as forças. É nesse sentido que a repetição é seletiva: ela obriga as forças a se diferenciarem a partir do não-sentido proposto. [...] ou a transmutação dos valores ou o suicídio. Suportar a experiência da repetição: o pensamento seletivo opera no plano do sentimento. Resistir-lhe, sentir prazer na repetição; mais: querê-la (Kossovitich, 1979, p. 98).

Ora, o caráter seletivo do eterno retorno nos propõe que o encaremos não como um fato ou uma figura de retórica (Kossovitich, 1979, p. 100), mas como uma possibilidade que exige de nós uma interpretação ativa: implica vivermos a vida de tal modo que cada instante seja recebido com alegria, mesmo no pior momento de desespero, pois a vida é o maior presente. Requer que saibamos vivê-la com tamanha intensidade que seja possível almejar a eternidade daquele instante, pois ele se repetirá infinitas vezes. Requer a coragem de “ser-si-mesmo-próprio” na construção de uma existência autêntica como criadores, como artistas. Requer que possamos voltar os olhos para o passado e afirmarmos que fariamos tudo aquilo de novo. A concepção de eterno retorno dissolve a noção de curso: tudo já existiu antes e voltará de novo, na eternidade do tempo.

A ampulheta do tempo será virada e desvirada para sempre. Este querer – de que cada instante seja eterno no pórtico do tempo – também enfatiza o desejo de que ele retorne para ser vivido novamente. Ora, tal interpretação só pode ser considerada pelos fortes, só pode ser interpretada pelos Senhores. Só eles podem esculpir a sua própria existência como uma obra de arte, invertendo a direção do niilismo.

Considerações finais

“Des-mantelar” tudo aquilo que foi cristalizado pela cultura ocidental é trabalho do genealogista, a fim de elucidar os perigos da trajetória do homem ocidental. O grande temor de Nietzsche é que o homem se torne um animal manso e doméstico, que caminhe para a configuração de um tipo psicológico denunciado pelo “último-homem” – o mais feio de todos os homens – incapaz de agir e de amar, de viver a vida com intensidade, que vê a vida como um grande e pesado fardo e que, portanto, prefere se deixar morrer passivamente. A *Genealogia da moral* delimita de modo indelével tal trajetória, enunciando os perfis psicológicos do Senhor e do Escravo, que não expusemos aqui por conta da restrição do espaço. Nosso trabalho, neste sentido, concentrou-se em apresentar as críticas em relação à história no seu caráter teológico e teleológico, enquanto “história efetiva”.

Não podemos esquecer que, antes de tudo, Nietzsche é um filósofo da cultura e, como tal, pretende “legislar” – percebe que há uma imperiosa necessidade de criar novos valores para a

cultura ocidental, e, para tanto, cabe “esmigalhar” todos os seus produtos, inclusive o que abarca aquelas concepções de história.

O método genealógico será aplicado para que os novos valores da cultura sejam construídos, para que o homem se dê conta de que a vida é o que há de mais importante e que deve vivê-la como se a cada instante tivesse que vivê-la de novo. Ora, para isso é preciso ser forte, forte para suportar o devir e suas vicissitudes. Para isso é preciso ser Senhor. Mas isso já é outra história...

Nota

Nota 1 – Lemos em *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral*: “Todo o conceito nasce da identificação do não-idêntico. Tão certamente como uma folha não é jamais totalmente idêntica a uma outra, assim também o conceito folha formou-se graças ao abandono deliberado destas diferenças individuais, graças a um esquecimento das características, e desperta agora a representação, como se houvesse na natureza, fora das folhas, algo que fosse ‘a folha’, uma espécie de forma original conforme a qual todas as folhas seriam tecidas, desenhadas, cercadas, coloridas, frisadas, pintadas, mas por mãos inábeis, a ponto de que nenhum exemplar tivesse saído corretamente e com segurança como a cópia fiel da forma original” (Nietzsche, 1987, p. 68).

Referências

- CILENTO, A.Z.G. 1995. *Uma reconstrução da Genealogia da Moral de Nietzsche: crítica e construção*. São Paulo – SP. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, 114 p.
- DELEUZE, G. 1987. *Proust e os signos*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 183 p.
- DELEUZE, G. 1976. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro, Editora Rio, 170 p.
- ELIADE, M. 1972. *Mito e realidade*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 184 p.
- ELIAS, N. 1994. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro, Zahar, 198 p.
- FOUCAULT, M. 1988. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. 7ª ed. Rio de Janeiro, Graal, p. 15-37.
- FOUCAULT, M. 1979. *A verdade e as formas jurídicas*. 4ª ed. Rio de Janeiro, PUC, 133 p. (Cadernos PUC-RJ 16. Série Letras e Artes n. 06/74).
- GIACÓIA JR, O. 1989. O grande experimento: sobre a oposição entre eticidade (*Sittlichkeit*) e autonomia em Nietzsche. *Revista Transformação*, São Paulo, Unesp, 12:97-132. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v12/v12a08.pdf>. Acesso em: jan. 2019.
- HERÓDOTO. 2001. *História*. São Paulo, Ediouro, 789 p.
- KOSSOVITCH, Leon. 1979. *Signos e poderes em Nietzsche*. São Paulo, Ed. Ática, 200 p.
- LÖWITH, K. 2013. *De Hegel a Nietzsche*. São Paulo, Editora Unesp, 480 p.
- MENDONÇA, S. 2012. Vontade de potência, interpretação e teoria do conhecimento em Nietzsche. In: *Nietzsche e a in-*

- interpretação. Curitiba, Editora CRV FAPESP Humanitas, p. 225-235.
- NIETZSCHE, F. 1987. Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral. In: *O livro do filósofo*. São Paulo, Ed. Cortez, p. 64-78.
- NIETZSCHE, F. 2011. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo, Cia das Letras, 359 p.
- NIETZSCHE, F. 1988. *Genealogia da moral*. São Paulo, Brasiliense, 206 p.
- NIETZSCHE, F. 2005. Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida. In: *Escritos sobre história*. Rio de Janeiro, PUC-RJ/Loyola, 360 p., p. 67-178.
- NIETZSCHE, F. 1988a. *Gaia ciência*. Lisboa, Guimarães Editores, 316 p.
- NIETZSCHE, F. 1992. *Além do bem e do mal*. São Paulo, Cia das Letras, 270 p.
- ROTTERDAN, E. 1973. *Elogio da loucura*. Portugal, Publicações Europa-América, 145 p.
- SALAQUARDA, J.A. 1997. Concepção básica do Zaratustra. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo-SP, Ed. Discurso, 2:17-39. Disponível em: http://www.gen.ffeilch.usp.br/sites/gen.ffeilch.usp.br/files/upload/cn_02_02%20Salaquarda.pdf. Acesso em: jan. 2019.
- Submetido em 24 de fevereiro de 2019.
Aceito em 10 de junho de 2019.